

科学技術倫理としての環境倫理学の構想 環境問題 の社会的リンク論

著者	鬼頭 秀一
雑誌名	現代生命論研究
巻	9
ページ	255-272
発行年	1996-01-31
その他のタイトル	Kagaku gijutsu rinri toshite no kankyo rinrigaku no koso: Kankyo mondai no shakaiteki rinku ron
URL	http://doi.org/10.15055/00005916

科学技術倫理としての環境倫理学の構想

—— 環境問題の社会的リンク論 ——

鬼 頭 秀 一

1. は じ め に

環境倫理学という学問は、必ずしも明確なディシプリンとしては存在していない。1970年代の環境思想の大きな転換の中から特に英米系の論者によって生みだされ、倫理的なパースペクティブを持った、環境思想、環境哲学を一般に環境倫理学と呼んでいる。加藤尚武は環境倫理学の基本的特徴として、「自然の生存権の問題」「世代間倫理の問題」「地球全体主義」を挙げているが¹⁾、そのような性格をもった多様な思想を総称して環境倫理学と呼んでいる²⁾。

しかし、環境思想が、1960～70年代の環境主義の時代に、人間中心主義から人間非中心主義に転換したことがよく指摘されているように、その中でも、人間中心的な環境のとらえ方に関する議論は、環境倫理学の議論の中でも中心を占めていたと言っていると思われる。実際、上記の3つの特徴のうち、「自然の生存権の問題」と「地球全体主義」の2つの特徴がそのことにかかわっている。

しかし、現在の環境問題をいかにして捉え、その解決を模索していくかということに視点を置いた場合、このような人間中心的な環境のとらえ方を批判的に問題にし、人間が中心か、自然が中心かという議論をしていくこと自体、必ずしも的を得ていないのではないと思われるような事態も出現しつつある。

そのような人間と自然の二分法で環境問題を捉える考え方は、先進国、特に欧米の、既に工業化し、自然から離れた都市生活が中心的な社会の視点から見た森林保護や野生動物保護の問題に対してはある程度有効な枠組みを提供するかもしれない。しかし、第3世界においては、あるいは先進国の中でも農業や漁業や林業を主体とした生業を営んでいるところにおいても、さらに、先住民の人たちの生活を考えると、そもそもそこに生活している人たちの生業が人間と自然とのかかわりの中でしか存在しないような状況の中では、人間が中心か、自然が中心かという議論は本当に有効な枠組みであるかどうかに関しては大きな疑念がある。1992年のリオでの環境サミットで環境問題の南北問題が浮き彫りにされ、同年に国際先住民会議が開かれて、世界的に先住民の生活や思想が注目を浴びるにいたって、その感はますます強くなっているように思われる。

そこで、本稿では、人間と自然の二分法で環境問題を捉えるやり方を脱して、人間と自然と

のかかわりという相の中から見えていく、新しい枠組みを構想し提示したい。

2. 人間と自然の二分法を脱却するために

——「生業」論へ向けて——

(1) 自然の生存権の問題をめぐる

「自然の生存権の問題」にかかわる議論の中での人間と自然の二分法の問題をまず考えてみたい。自然の生存権を問題にする典型的な議論は動物解放論である。動物解放論では、実験動物や商業的畜産における動物に対する虐待を多く問題にして議論している³⁾。そこから、人間と動物のかかわりに関しての一般理論を出そうとしているように思われる。しかし、人間の動物との一般的なかかわり、特にわれわれの最低限の生活を成り立たせているような生業の営みに関する動物とのかかわりは、この動物解放論の中で議論できるのか疑問が残る。

例えば、遊牧民族が、ヤギのような放牧動物を飼って生活し、その生活の中で、深いかかわりをもちつつ、最後に自分たちの糧とすべく自ら殺してそのヤギを食べるというような、人間と動物のかかわりあい考えた場合、それは動物解放論で問題にしている動物の虐待になるのだろうか。われわれが倫理的な考慮の対象としてどこかで線引きをしたり、動物が権利の主体となる要件を満たしているかどうかという議論は、このような、遊牧民族の人たちの動物とのかかわりと、われわれのような近代化された都市に住んでいる人間の動物とのかかわりの差をあまり問題にしていないように思われる。そして、人間と動物の関係の問題に関して、そういうかかわりのありように関する項をその問題から外した上で、そこにおける価値や権利関係の議論をすることは本質的問題を捉えていることになるのか、はなはだ問題である。

動物実験や商業的畜産の問題を考えるにしても、動物の権利という視点ではなく、われわれにとっての医療のあり方とか、食のあり方のような、むしろ、動物とのかかわりの相を問題にしていくやり方もあるのではないだろうか。また、実験動物は基本的に通常の生活とは直接の関係が薄い問題である。その主題を問題にするには、現在の医療行為の全体の枠組みの中で、われわれと実験動物とのかかわりが間接的にでも出現せざるをえないようなそういう事態を問いなおしていくというやり方もある。しかし、その問題を、人間と動物とのかかわりの一般の問題として処理すべきか大きな問題が残るのである。また、商業的畜産も同様である。そこにおける動物の虐待を前提としなければならない形で、われわれの食生活が成り立っていることが問題であり、われわれの「食」のあり方を見つめることが重要であるが、これは家畜などの動物とのかかわり全般の問題に還元できることではないように思われる。

(2) 原生自然（ウィルダネス）の問題をめぐる

動物解放論以外の環境思想の考え方で、特に人間と自然の二分法の図式を特徴的に出しているものは、人間の手が入っていないような原生自然（ウィルダネス wilderness）の価値を重視するあり方である。これは自然の価値の議論の中で広範に出てくるものである。環境倫理学の先駆者として高い評価を得ているレオポルドは、特に晩年にこの原生自然の保護について議論を重ねているし、一般的な環境倫理学の議論の中でも、またディープ・エコロジーの考え方

の中でも、原生自然の価値の問題は重要な問題である。自然の価値を、人間中心主義的な利用の観点からの「使用価値」、その考えを脱して、自然に内在している価値を重視する「内在的価値」、さらに、人間的視点さえ排した「本質的価値」と分類して検討することは広範にやられている議論だが、その議論の中で、この原生自然（ウィルダネス）の価値は、内在的価値、あるいは本質的価値として至高の価値として捉えられている⁴⁾。

しかし、原生自然（ウィルダネス）という概念はそれ自体価値あるものとして、歴史的にも地域的にも普遍的に捉えられたものでは決してないし、時代文脈的、地域文脈的に出現したものである⁵⁾。また、確かに人間がまったく入っていないような原生自然（ウィルダネス）は地球上にかなり多く存在しているとしても、現在地球レベルでその破壊が問題となっている自然は、原生自然とはいえ、何らかの形で人々の生活がかかわっている自然が大多数である。そもそも、アメリカの開拓においてウィルダネスとして捉えられた自然さえも、実は、その時点でさえ、先住民であるいわゆるアメリカ・インディアンたちが何らかの形で自然とかかわりあいつつ住んでいた自然である。

そういう中で、第3世界の論者によって、ウィルダネスが頗る西洋的な概念であるという指摘もなされるようになってきた。インドのゲーハは、ウィルダネス概念の重要性は認めつつも、第3世界の文脈では、環境破壊の問題と因果的な関係が結べないと指摘して話題になった。第3世界の環境破壊の原因としては、先進国、あるいはその第3世界の都市部にいる人たちの過剰消費にこそあるし、あるいは軍事の問題にある。そのように、人間社会の中での問題の方が重要であって、自然環境と人間といった形だけで理解しようとしてもはうまくいかないのではないか。先進国の環境主義者がその概念に取りつかれることによって、結果的に、第3世界の環境問題に対して、土壌流失、大気・水質汚染、食糧の安全性、貧困等々のようなもっと解決しなければならないことから目を逸らしてしまっているような結果を招いているのではないか。原生自然（ウィルダネス）の概念にこだわることはむしろ有害ではないかと論じている⁶⁾。

このような議論に対しては、先住民族の思想とウィルダネス概念をどう結びつけて考えるべきかなどのさまざまな議論が巻き起こっているが⁷⁾、少なくとも、人間と自然の単純な二分法の上で、人間中心かそうでないかという議論だけでは、現在の、非西洋社会、特に第3世界や、先住民の思想を含めた形での環境倫理を構築することは不可能であることは明らかになってきたのではないと思われる。

（3）「生業」論へ向けて

そのようなことを考えていくと、人間の自然への働きかけの基本的で重要な「生業」という営みを、人間と自然の単純な二分法の中で、どちらかというとな否定的に捉えるのではなく、むしろ、「生業」こそが人間と自然とのかかわりそのものであると考え、人間の基本的な「生業」についてきちんとした考察を加えていくことが必要になってくる。

もちろん「生業」にもさまざまな相がある。狩猟採取をしているひとたちや、遊牧民のひとたちのように、より深く自然に依存する形で、どちらかというとな人間の自然に対する働きかけが相対的に少ないひとたちもいる。このような「生業」を営むひとたちは、自然に対してより

「共生的に」生活せざるをえない。それと比べて、例えば、農業という「生業」を考えたとき、一定の耕地面積の中に、単一の作物だけを栽培するそのやり方は、生態系を破壊しているように見える⁸⁾。しかし、そのような農業は継続的に、ある意味でサステイナブルな形で今日まで続いてきている。

「生態系の破壊」という言い方の中には、人間を想定していないような自然のありようが表現されている。しかし、われわれは、何らかの形で糧を得て、何らの「生業」で生きていかなければならないし、また、われわれが「文化」と呼んでいるもののほとんどすべてが、その「生業」にあると言っているのではないだろうか。それは、宗教儀礼の多くが、そうした生業と関連し、食の問題に密接に結びついていることからいえる。

かくして、人間と自然との関係性を問題にしつつ、そのかわりのありようを展望しようとしたときに、われわれが営んできた「生業」をきちんと捉えないで、その展望は出てこない。しかし、「生業」を捉えれば簡単に展望が出てくるといほど単純ではない。

自然とのかかわりが大きな「生業」の場合、必然的に、その「生業」にかかわっているひとたちは、自然を、その「生業」からの観点であるにせよ、詳細に見つめて捉えている。その自然観の豊かさには圧倒されるものがある⁹⁾。また、その中に「共生的な民俗」を見出す試みもなされている¹⁰⁾。しかし、だからといって、結果として環境共生的であったとしても、本当に彼らが、第一義的に積極的に自然を守ろうとして「生業」を営んでこなかったことも事実であろう。自然のことを一番知っているはずの、その「生業」の担い手たちが、農業や漁業の近代化の中で、積極的に近代技術を取り入れて、結果的に環境負荷が高いような農業や漁業がこの日本でも一般的になってきたのも事実なのである。

しかし、それにもかかわらず、彼ら「生業」の担い手たちの自然観、自然に対するさまざまな思い、それを「生業」の営みとの関連、そういったものを無視しては、環境倫理は語れないことも事実であるはずである。

では、そのような「生業」の担い手たちの自然に対する思いを、射程に入れつつ、しかも、彼らが近代化の中で環境負荷が高い生業の営みを選択していったことも、考慮しつつ、その上に立って、環境倫理のあり方を追求していくことはいかにして可能なのだろうか。本稿は、その問題に対する大きな挑戦の一步である。

3. 新しい環境倫理学の構想に向けての枠組みの検討

—— 人間と自然の二分法を乗り越えるために ——

従来の環境倫理思想が上で述べたようなねじれ現象を生んでしまった背景には、人間と自然の対立図式があるように思われる。人間の生業が自然とのかかわりの中にしかありえず、しかも、人間にとっての自然の一番基本的な形が、そういう生業形態の中にあるにもかかわらず、その問題を、人間中心主義か人間非中心主義かという、人間と自然を対置させた二分法の図式でしか捉えきれなかったところにその根底的な問題がある。

これは、よく誤解されるように、西洋的自然観が、人間と対置し、切り離した自然概念を想定していたのに対して、東洋的自然観が自然と融合した自然観を持っているという次元の問題

ではない。西洋でも東洋でも等しく、ある特定の生業形態をとって生活がなされてきている限り、その限りにおいては、自然の脅威が厳しいか、自然の実りが豊かであるのかの差はあるとしても、その生業のあり方は、人間中心的であるのか人間非中心的であるのかという次元ではなく、自然とのかかわりという次元からしか捉えられない。むしろ、人間中心的か否かという議論が成立するのは、人間が自然を収奪できたり、少なくとも中心的になりうる事が出来る技術的力を獲得してはじめて可能になる議論のように思われる。それは、主として近代になってから、科学技術の力を借りて、いかにも自然を征服してコントロールできるかのような幻想を持つようになってはじめて出てきた発想であるともいえる。

西洋近代において、自然を人間と対立したものとして捉えて、人間が自然を支配するという構図の中で、環境問題が出現してきたが、それと表面的には逆の思想である、人間と対立したものとしての自然を保護する思想も、いわば西洋近代の産物であったという指摘を以前に行ったことがある¹¹⁾。自然破壊と自然保護というまったく逆の方向性をもった概念は、いずれも、人間と自然の対立図式の中で考えられた、すこぶる西洋近代特有の考え方ではなかったのかという視点である。そういう意味でも、やはり、人間と自然の二分法による理解は、近代の所産と考えるべきだと思われる。

(1) 人間と自然のかかわりの全体性

さて、近代の人間と自然の対立図式を脱して考えるためには、人間や自然をそれ自体として独立して存在する実体として考えるのではなく、それぞれがその関係性の中に存在していることを認識することから出発しなければならない。そして、自然を破壊して収奪するとか、また、その逆の自然を保護するという観念も脱した形の人間と自然との関係のありようが模索されなければならない。つまり、人間が中心か、自然が中心かということではなく、その間の「かかわり」という関係性の全体性を求めるありかたが必要になってくる。

しかし、「かかわりの全体性」といっても、全体的な「かかわり」という実体があるわけではない。ましてや、近代以前においては、全体的なかかわりが存在していたのにもかかわらず、近代になってそういうかかわりがなくなってきた、そして、それを回復すべきであるというようなことを主張するわけではない。その全体的なかかわりという関係性のあり方を、とりあえず分析的に捉え、その中で「全体性」の中身を明確にしていくという作業をここでしていこうということである。以後、「人間」と「自然」という概念を、とりあえず、独立の概念であるかのように分析的に用いて、その関係性を考察していくが、このことは、一見、人間と自然の二分法を前提にしているようにみえるとしても、人間と自然のかかわりを二分法を脱して捉え、しかも、「全体性」というそれ自体としては実体として考えられないような対象を考察するための1つの便法である。

そこで、人間と自然とのかかわりの全体性を分析的に捉えるために、2組の概念をここで導入したい。

(2)「生業」と「生活」

まず、1組目の概念は、自然と人間との間のかかわりのベクトルに関係する概念である。相対的ではあるが、人間の自然に対する能動的な働きかけを「生業」、人間にとって自然から受ける受動的な働きかけを「生活」と定義したい。

その両方の概念も、片方からの一方的な働きのみを想定しているわけではなく、いずれも基本的には人間と自然の相互関係の中にある働きかけであり、営みである。「生業」は、その中でも、人間から自然に向かうベクトルが強い営みを想定している。具体的には、人間が糧を得て生活するための自然に対する働きかけで、農業、漁業をはじめとするさまざまな人間の生業の営みなどがこれにはいる。また、「生活」は、自然から人間に向かうベクトルが強い営みを想定している。例えば、災害などはその典型ではあるが、そうでなくても、さまざまな天候、気象、風土の中で、われわれの「生活」は、それに対する受動的適応や、あるいは自然をコントロールしようとする積極的適応も含めて、基本的には自然からの脅威の中で「生活」を営んでいるのである。

この2つの概念は、ベクトルの方向性は違っていても、その関係は不可分である。「生活」のありようが「生業」を規定しているし、またその逆でもある。そして、その間は相互に関連している。そういう両方のベクトルの方向が違う営みの全体性の中で、人間は自然の中に存在し、自然は人間にとってかかわりあいをもったものとして存在しているのである。

この考え方は、一見、人間中心的な考え方に見えるかもしれない。というのも、そもそもこれらの概念自体が、人間と自然との関係性を表す目的で導入されたにもかかわらず、人間にとっての概念として定義されているからである。また、自然それ自体を総体として捉えずに、人間にとってかかわりをもった部分の視点から捉えているかのように、つまり、「自然の価値」を人間の有用性の観点からのみ考えた人間中心的な「使用価値」の考え方にも類似しているように見えるからである。

しかし、決してそういうことではない。そもそも、自然を総体としてそのものとして捉えることは不可能である。原生林に美しさを感じたり、厳粛な感情を持ったりするのも、「使用価値」ではなく、「内在的価値」と言われるがそれは人間にとっての価値でしか規定できない。また、人間から離れた「本質的価値」に至っては、その価値の存在自体を、そのものとして議論することは非常に難しい。自然を実体的に捉えるやりかたからは、その価値論はうまくいかないのである。

自然は、人間との関係性の中にしか人間に開示されないが、逆に、人間も、それ自体として他から離れて存在しているのではなく、「生活」や「生業」という2つの方向性の違った働きかけの営みの中で、自然によって相互規定された存在なのである。そして、自然は、その人間にとって、やはり「生活」や「生業」という2つの働きかけの営みの中に、人間とのかかわりにおいて全体性を持ったものとして立ち現れているのである。「生業」と「生活」という概念規定をすることは、それゆえ、それ自体で単独で存在しうる人間が、同じようにそれ自体として単独に存在している自然から、自分が都合がいい価値だけを切り取ってくるような人間中心主義とはまったく異なった考え方なのである。

人間と自然の間には、人間にとっての有用性とか、自然の本質的価値という以前に、人間の「生活」や「生業」の中で、宗教儀礼や社会関係、経済的繋がりを含めた、より広いつながりのネットワークが存在している。人間のさまざまな「文化」は、まさに「人間と自然のかかわりあいの1つの様態」であり、それは人間と自然とのかかわりの全体性の中にある。

そう考えると、人間中心主義か人間非中心主義かで問題になっている上記のような自然の価値に関する議論は、「有用性」という価値や、「ウィルダネス」という自然そのものに本質的に存在していると考えられている価値を、そのような広いつながりのネットワークを持った、つまり、深いかかわりあいをもった関係性から、部分的に抽出してきているに過ぎない。つまり、その抽出の作業では、自然とのかかわりを総体としてではなく部分的なものとして切り取っているのである¹²⁾。

さて、この2つの概念の方向性の比率は、風土の様態という空間的な要因によっても、また、文化の様態という、時間的な要因によっても異なっている。平地よりも海や山の方が「生業」の部分はかなり制限されているし、狩猟、採取、漁撈を主とする社会よりも農耕を主とする社会の方が「生業」の部分が強く出ている。近代以降の工業社会においては、「生業」の部分が「生活」の分を圧倒している。

注意しておくべきことは、この「生業」の部分が「生活」の部分を凌駕し、圧倒していくことが歴史的経緯の中で、一般的に起こっていることは事実であるが、そのこと自体が環境危機を作りだしているわけではないということである。確かに、「生業」の部分が「生活」の部分を圧倒している近代以降の工業社会において、環境問題はより深刻に出現しているという事実があるとしても、近世の農耕を主とする社会においても森林破壊を主とした環境問題はなかったわけではないし、狩猟、採取、漁撈を主とする社会においても、つねに資源の取り尽くしの問題はあった。

問題は、むしろ、「生業」と「生活」の全体的なバランスにあったと言っていいだろう。そのバランスとは、量的な関係ではない。その両者の関係性の様態という質的な問題である。その様態の質を考えるための分析が次に必要になってくる。

そこで、その関係性の様態にかかわる2つ目の概念の組をここで導入したいと思う。

(3)「生身」と「切り身」

人間と自然とのかかわりの関係性の様態を表す概念として、「生身」と「切り身」という2つの概念を導入したい。これらの概念は、人間—自然系におけるかかわりの全体性と部分性をそれぞれ端的に表現したものである。

まず、その2つの概念を簡単に定義しておきたい。

人間が、社会的・経済的リンクと文化的・宗教的リンクのネットワークの中で、総体としての自然とかかわりつつ、その両者が不可分な人間—自然系の中で、生業を営み、生活を行っている一種の理念型の状態を、「かかわりの全体性」と呼び、「生身」の自然との関係のあり方として定義する。それに対して、そういう社会的・経済的リンクと文化的・宗教的リンクによるネットワークが切断され、自然から一見独立的に想定される人間が、人間から切り離されて認

識された「自然」との間で部分的な関係を取り結ぶあり方を、「かかわりの部分性」と称し、「切り身」の自然との関係のあり方として定義したい。

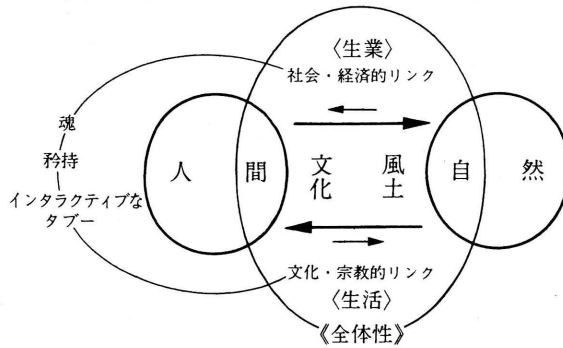
ここで使われている「リンク」は、とりあえずは、「つながり」と同義な用語として理解されて構わないが、そのもう少し深い含意は後で論じたいと思う。この用語は、中岡哲郎が、幕末から明治期にかけての西欧の日本に対する製鉄技術の技術移転の歴史を、技術の社会的基盤、文脈の観点から解読する分析する概念装置として使われている「技術の社会経済的リンク」に由来しており¹³⁾、そこでの概念装置を用いた分析が、本稿で問題にしている場合にも応用できることは後述する。

この「切り身」と「生身」概念について、具体例をいくつか挙げてみる。

まず、「食」の場面を想定してみる。そもそも、「食」は人間にとっては基本的な営みであり、環境問題の根幹にも関わっている。われわれは、毎日食事をしているが、例えばそこで食べている肉料理の材料の肉は、おおむねスーパーマーケットで、肉片をパック詰めされたものを買ってきたものである。それは、肉の切り身のもととなった動物がどういう形で育てられたのか、そしてどのように屠殺されたのか、そしてどういう流通の経路を通してそのマーケットに運ばれたのかという、さまざまな社会的・経済的リンクをまったく知らずに、それゆえに、そういうリンクからまったく切り離された形でわれわれのもとに来ている。その肉片の原料となった動物は、どこかで誕生し、飼育され、ある程度年月を経た後で屠殺され、解体されて肉片になる。そしてその肉片はさまざまな流通を通してわれわれがそれを買うマーケットに送られ、そこでパック詰めをされて店頭にと並んでいる。そういう動物の誕生から肉片がマーケットに送られてそこでパック詰めされるまでのそれぞれの過程の中でのさまざまにへばりついてきた社会的・経済的なつながりのもろもろのものをすべて捨象した形で、まさに「切り身」として、われわれの食卓に並んでいるのである。

そういう状況は、あるどこかの遊牧民が、彼ら自身が生活を営んでいる、ある特定の社会的・経済的リンクと文化的・宗教的リンクの中で飼育し、またその過程の中で特別な感情を抱いている動物を、文化的・宗教的な意味合いを持ったある特定の儀礼の中で、自ら殺してそれを食べるという、社会的・経済的な活動をしている、まさに「生身」のあり方と対比的に考えることが出来る。

つぎに森林問題の場面で考えてみる。例えば、サラワクの先住民、プナン族のように、森の中で生活している人たちにとって、その暮らしを支えて、その場を提供している森林は、生活の糧を得るための資源を提供するものであり、その意味で、社会的・経済的リンクを形成している。しかし、それだけではなく、彼らの文化を成り立たせているのが、この森で生きているさまざまな動物であり、その森を構成している樹木をはじめとするさまざまな植物である。また、広い意味での宗教的な関連もそこには存在している¹⁴⁾。彼らにとっては、森林は、まさに「生活者にとっての森」として、「生身」の関係を取り結んでいるのである。それに対して、そのサラワクの熱帯林の樹木を伐採した木材を輸入して、それを単にコンクリート・パネルの材料として利用する人たちは、その木の木材を、それが生えていた森のさまざまな要素を捨象して、単なる資源の対象として利用されるべき森林の、「切り身」の材として捉えているので



例：生身としての森の木

図1 〈生身〉の関係＝かかわりの全体性

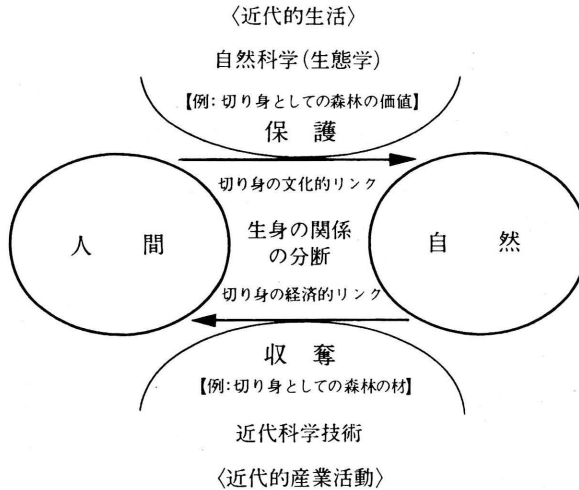


図2 〈切り身〉の関係＝かかわりの部分性

ある。

また、熱帯林の保護を、観察者として主張するのもある意味で「切り身」の関係とも言える。「美」であるとか、「ウィルダネス」とか保護されるべき本質的価値を持った森林として捉えているあり方は、そういう意味での文化的なリンクに結びついた形で捉えているが、これは、先住民族の人たちが、社会的・経済的リンクの中で森を捉えているありようからすると、部分的なかかわりであり、やはり「切り身」の関係である。近代が、自然破壊と同時に自然保護という概念も生み出したと言ったのは、まさに、両極の2つの切り身の関係が、近代の時代から出現したことを意味している。

この「生身」の関係つまり「かかわりの全体性」と、「切り身」の関係つまり「かかわりの部分性」について、それぞれ図1と図2に図式化してみた。

4. 環境問題の社会的リンク論

この「生身」と「切り身」という2つの新しい概念によって、環境問題の本質が従来の環境倫理学とは別の様相をもって見えてくる。つまり、環境問題の本質は、人間から離れて存在している自然が損なわれることではなく、人間と「生身」のかかわりあいがあった自然が、「切り身」化していくことであるという新しい見方がここから出てくるのである。この観点に立つと、「生身」の関係、つまり人間—自然系の「全体性」を回復することが環境問題の解決にあっての重要な鍵となる。

しかし、回復されるべき「全体性」とはどのようなものであるのだろうか。今までもこの「全体性」という、かなり曖昧で、一種危険性さえ孕んだ概念を便宜的に用いてきたが、ここで想定されているのは、漠然とした「全体性」ではないし、また、実体としての「全体性」ではない。ここで想定されている「全体性」とは、さまざまなレベルで存在している社会的・経済的リンクと、文化的・宗教的リンクのネットワークの総体である。

前に、「リンク」という用語を中岡哲郎の技術移転の議論から転用したことを述べたが、彼は明治期の製鉄技術の技術移転の問題に対して次のような議論をしている¹⁵⁾。

洋式の製鉄技術が移転される以前の日本には、たたら製鉄のような伝統的な製鉄業が存在していたが、この伝統的な製鉄技術の存在は、日本において洋式技術を同化していくための重要な基盤として有効に働いているが、一方で、移転された洋式技術と伝統的生産体系の接合という新たな問題が発生するというのである。その技術と社会的基盤の関係を、中岡は、一般的包括的に考察するのではなく、技術の固有の特徴に応じた形で、他の生産分野や社会的関係の間にある決定的なリンクに沿って考察しようとしている。

例えば、たたら製鉄において、その生産体系を維持するために必要な技術リンクとそれに伴う矛盾として、木炭問題、輸送問題、砂鉄問題、送風問題の4つを挙げ、その4つの問題に対応した形でそれを支える社会経済的リンクが存在していることを指摘している。例えば、木炭問題について簡単にまとめると、木炭を大量に消費するという技術リンクに対しては、数十の焼炭夫家族が厳密な山林ローテーションに基づいた形で移動して製炭することによって森林破壊を最小限にしたコスト・ミニマムな製炭をして、驚異的に低い木炭価格を実現するという社会経済的リンクによって支えられていることを指摘している。他の3つの問題も同様な形で、それぞれ対応した社会経済的リンクによって支えられ、そうした背景があって、はじめて、たたら製鉄という生産体系が維持されている。

洋式技術が入ってきた時に、すなわち木炭を燃料とする木炭高炉が幕末に入ってきた時に、大島高任によって南部釜石を舞台にして行われた技術移転は成功したにもかかわらず、その後の、明治期の工部省釜石製鉄所におけるコークス高炉の技術移転は大失敗したことを、この社会経済的リンクによって説明している。技術を支える社会経済的リンクが、後者の場合は、たたら製鉄において支えていた社会経済的リンクとの間で大きなギャップがあって、技術が社会経済的リンクから切り離されていたというのである。

このような考察から、中岡は、技術移転において、技術をその母国における社会経済的リンクから切り離し、輸入国における全く異なる社会経済的リンクの中におくということが普遍的構図としてあり、技術がうまく移植できるかどうかという絶対的必要条件ではないにせよ、このリンクが接合しないと経済的不効率を招くことを指摘しているのである¹⁶⁾。

中岡が議論しているのは、技術の経済的な成功のあり方であるが、これは、技術の環境適的な成功のあり方にも応用できるのではないかと思われるのである。新しい技術が入ってきた時に、それが環境的に適合するのか、つまり、サステイナブルな形で定着するのかは、その技術が孕んでいるさまざまなリンクの、社会的・経済的リンクとの関係が重要になってくる。それがうまく行かなかった場合に、それと地域社会との間で公害のようなものも発生し、地域社会の破壊が起きているように思われる。

そういう意味で、こうしたさまざまなリンクのネットワークをどううまくつなげていくかということこそが環境問題の解決の方向を見据えた時に重要なものではなからうか。「かかわりの全体性」の回復は、実体としての「全体性」の回復ではなく、そうしたさまざまなリンクのネットワークの総体のシステムの回復として捉えるべきなのである。

切断されたさまざまなリンクのネットワークを紡いでいこうということに関連した試みは今までもいろいろな形であったように思われる。例えば、鳥山敏子の、ニワトリを殺して食べる教育実践はその典型であり、重要なものである¹⁷⁾。それは、食における「かかわりの全体性」を回復しようという試みであり、その試みを通して、いのちの問題に深く迫っている。しかし、この試みでは、精神面での自然のかかわりに重点が置かれており、文化的・宗教的リンクのネットワークの回復を目指していると言っているように思われる。

食における「かかわりの全体性」の重要な要素としては、社会的・経済的リンクのネットワークの回復の側面も同様に重要である。というのも、ニワトリを殺して食べる授業を受けた生徒たちは、家に帰れば、相変わらず、従来の切り身の関係の中で、食生活を続けざるを得ないのである。この授業実践は、精神面での変革から社会的変革をも射程に入っていないわけではないし、また、このような授業を通じての意識の変化は確かに状況を変えていく重要な力になることは事実であるが、そのような社会的側面も含めた形では、理論的に十分に理解されてこなかったように思われる。

その意味で、「かかわりの全体性」を、文化的・宗教的リンクという精神的な面での自然とのかかわりに止まらず、より広く、社会的・経済的リンクという人間の社会的活動をも同様に重視し、精神的変革のみならず、社会的変革も射程に入れた形の理論を考えていくことが重要なのである。それゆえ、この生身と切り身のリンク論は、「社会的リンク論」として展開する必要がある。

現在の環境危機の現状は図2に図示したような「切り身」の関係と捉えることが出来るが、実は、ここにも、社会的・経済的リンクや文化的・宗教的リンクのネットワークは存在している。リンクのネットワークの存在は何も「生身」の関係に限られたものではない。しかし、ここには質的に違うリンクのネットワークがある。

人間が自然から一方的に収奪しているのが自然破壊の本質であるが、そこでは、「切り身」

の社会的・経済的リンクは存在している。例えば、東南アジアの「切り身」としての熱帯林の森林の材は、現地の社会的・経済的リンクと、文化的・宗教的リンクを切断された形で、先進国に輸出されているが、そこには、国際的な木材の市場の社会的・経済的リンクがあり、現地においては伐採によって金銭的な恩恵を被る一握りの人たちが存在し、日本においてビルを建てる際の安価な使い捨てのコンクリート・パネルとして使われるべく送られるという形での社会的・経済的リンクが存在しているのである。そしてその社会的・経済的リンクは、近代的産業活動が支えている。

一方、熱帯林は先進国の人たちにとって保護される対象としても議論される。その保護される価値にはさまざまなものが想定されている。炭酸ガスを吸収して酸素を供給するものとか、あるいは未知の動植物の遺伝子資源といった価値は、すこぶる人間中心主義的な価値で、そこには自然からの収奪の場合と同じような「切り身」の社会的・経済的リンクがあるが、人間非中心主義的な観点からみても、「切り身」のリンクが存在している。それは、森林に対して、美的なもの、あるいはウィルダネスの価値を付与する場合である。そこには、「切り身」の文化的・宗教的リンクが存在している。それは、先進国の人たちにとっての特定の文化的価値を持ったリンクである。クジラの保護と言ったときに、さまざまなレベルの議論はあるが、中でも、西欧の人たちが、クジラという動物に対して、特別の感情を交えた形で保護論を展開した場合にも、そこには同様の「切り身」の文化的リンクが見いだされる。

そういう「切り身」の文化的リンクの特徴は、そのリンクが「生業」とはまったく無関係なところで存立していることである。熱帯林やクジラとは「生活」や「生業」の上で直接的な関係を持たない近代的生活を営んでいる人たちが、特定の文化的価値を見出している実例と考えることが出来る。まさに、「生活者にとっての森」ではなく、「観察者にとっての森林」の価値なのである。

かくして、「生身」のかかわりと「切り身」のかかわりを区別するのは、リンクのネットワークの存在ではない。文化的・宗教的リンクと社会的・経済的リンクが不可分の形でネットワークを形成していることが「生身」のかかわりの本質である。そのような「生身」のかかわりを回復することがいかに可能であるかということの基礎的作業を行うのは環境倫理学の重要な役割であると思われる。そしてさらに重要なことは、繰り返し論じてきたことだが、この作業は、実体としての生身の全体的なかかわりを回復することを最終目標としては必ずしも意図しないことである。関係性としての生身の全体的なかかわりを回復することを最終目標としている。

つまり、前近代におけるある特定の生業や生活のあり方、さらには先住民の人たちの生業や生活のあり方が、もし、生身のかかわりのあり方として存在していたとしても、現在の切り身のかかわりにあるわれわれの生活を、その前近代や先住民の人たちの生活に移行することが倫理的にいいことであるということを、必ずしも意味しない。社会的・経済的リンクと文化的・宗教的リンクの間のネットワークがシステムとして、そうした前近代や先住民の人たちの生活と、ある程度、同型的なものとして存在することが求められる。

さらに言えば、この新しい環境倫理においては、木を伐ってはいけないとか、他の動物を殺

してはいけないとか、そういう形の倫理を想定しない。その木を伐る場面の、非常にローカルな社会的・経済的状況、文化的・宗教的な状況の中で、その木を伐るという行為が、どのように、その社会的・経済的リンクと文化的・宗教的リンクのネットワークの全体性を損なうことなく位置づけられるのかによって、倫理的であるかどうかが変わってくる。それゆえ、状況はたえず相対的であり、そういう関係性というシステムの保持のあり方により、倫理的であるかどうか左右されるのである。

このように、この新しい環境倫理学では、社会的・経済的リンクと文化的・宗教的リンクのネットワークの関係性の分析が重要になるので、前近代の特定の場面や先住民の人たちの生業と生活のあり方についての、文化人類学的、民俗学的な分析と検討が、ここで論じている環境倫理の方向性を決めていくことになり、そうした知見の環境倫理への導入が必須の状況になる。

現状では、社会的・経済的リンクや文化的・宗教的リンクのネットワークは、単に切断されているだけでなく、そのリンク自体が非常に見えなくなっている。切り身のリンクのネットワークの存在を議論してきたが、そのリンクはまさに見えなくなっている典型である。例えば、スーパーマーケットで東南アジアから輸入されたエビを購入して食べても、その際、そのエビがどういう経緯を経て台所に来ているのかは想起する必要がない。東南アジアのマングローブ林を伐採して養殖されているその社会的・経済的リンクと、われわれがスーパーマーケットでエビを買っている行為の間に存在する、社会・経済的リンクのネットワークは、近代の資本主義の産業活動の中で、見えなくなっている¹⁸⁾。

そうしたリンクのネットワークが、なぜ見えなくなり、そうしたリンクのネットワークの先にあるさまざまな、社会的・経済的リンクから、われわれの意識を、どのようにして「遠い」ものにしているかを、深く追求していくことは、環境倫理学に課せられた重要な課題であろう¹⁹⁾。

5. 科学技術倫理としての環境倫理学に向けて

さて、前近代から近代への移行の過程における、社会的・経済的リンクと、文化的・宗教的リンクのネットワークの構造の変化を考えたとき、それに対してもっとも大きな影響を与えているのが、科学技術であることは言うまでもない。その科学技術は、それまでの、相対的に安定的な形で存在してきたリンクのネットワークの構造を大きく変える要因となり、文化的・宗教的リンクのネットワークとのつながりを切断した形で、社会的リンクのネットワークを変更させていった。しかし、技術移転の議論のように、その新しい技術の持つ社会的リンクのネットワークのありようによっては、相対的に安定した別の社会的リンクのネットワークの構造が形成されることもありうるかもしれないのである。つまり、その際に、あらたな社会的・経済的リンクのネットワークをどのように紡ぎだしていくことが可能なのかが問題になってくる。そういう意味で、環境倫理学の問題は、科学技術がいかにして、人間—自然系のさまざまなリンクのネットワークの総体に対して、その安定性を崩さないように、あるいは、「切り身」化することなく別の「生身」のリンクを形成するように、受容できるかどうかという、一種の科

学技術倫理の問題に還元されてくる。

近代の科学技術は、もともと、それまでの技術一般と比べても、技術自体に、文化的・宗教的規制が欠如していることもあって、一般に環境負荷が過度に大きく、欲望を生み出していくような、それ自体の持つ浸食性を内包している。それゆえ、その科学技術が、社会の中でうまく社会的リンクを、特に、文化的・宗教的リンクのネットワークをうまく結び、全体として、環境適合的なネットワークが形成していくことは不可能であるとは必ずしも言えず、そのようなことがいかに可能であるかを考えていくことが肝要となる。そのような、社会的文脈から科学技術を評価していくことはまさにテクノロジー・アセスメントの問題である。

今まで述べてきた社会的リンク論は、このテクノロジー・アセスメントの評価方法に対して、重要な問題を喚起している。新しい科学技術が、今までのさまざまなリンクのネットワークと齟齬をきたした場合でも、それは、直ちに、その技術が環境的に不適合を起こすとは限らない。社会のダイナミックな変化の中で、また科学技術の進展の中で、社会的リンクのネットワークが、「生身」の関係を保持しつつ、システムとしてうまく形成できる可能性は残されている。

もちろん、その際に、環境適合的なあらたなリンクのネットワークの形成にあたっては、今まで近代の中で否定されてきた、伝統的因習やタブーも重要な役割をすることが考えられ、それらを再評価していくことは必須の作業となるだろう。同じタブーでも、生活や生業と関連を持ち、社会的リンクの中で重要な役割をするようなものが、今までもあったし、これからも重要な役割をしていきそうである。そのようなタブーを「インタラクティブなタブー」と呼ぶ²⁰⁾。また、その「インタラクティブなタブー」に関連するキータムとして、技術者、生業者の「魂」、その派生体としての「矜持」というものも重要である。「魂」や「矜持」は、社会的・経済的リンクや、文化的・宗教的リンクの中で初めて意味を持つもので伝統を形作り、「インタラクティブなタブー」を支えているのである。

しかし、だからといって、そのような過去の伝統的因習やタブーの実体としての復活を意図しているわけではない。むしろ、全体の「生身」の関係の社会的リンクのネットワークのシステムの中で、そういう「インタラクティブなタブー」がいかに「作り上げられるか」、「魂」や「矜持」というものが、システムの中にいかに埋め込まれるのかということが、問題である。「全体性」の回復を、「生身」の関係性にあるさまざまな社会的リンクのネットワークのシステムとして捉えなおしたところの意味はここにもある。繰り返すが、「全体性」の回復の主眼はその中の実体ではなく、システムにある。科学技術倫理としての環境倫理学の枠内で、テクノロジー・アセスメントを行うことの意味も、社会的リンクのネットワークとして捉えることによって、実際的な意味を持ってくるのである。

6. お わ り に

最後に、環境倫理の「倫理」のあり方について、議論してきたことを踏まえて付け加えたい。環境倫理で今まで議論されてきた中で、特に人口問題に絡んで、いま問題になってきているのは、全体論的な考え方であり、加藤が、環境倫理の3つの要素として掲げている中の、「地球

全体主義」である。この考え方は、特定の集団の人たちが普遍的な倫理のあり方と考えていることを、他の地域の個別の状況にある人たちに押しつけることを結果として招来しかねない。そのことを、文化の差異や、社会における公正さの問題も視野に入れつつどう考えていくのかがいま求められていると言っているだろう。

しかし、本稿で論じてきたように、人々の暮らしは、精神的な面だけでなく、社会的・経済的なつながりの中で成り立っている。そして、その社会的・経済的なつながりは、文化的・宗教的なつながりとも関連していて、それぞれの風土を持った地域で、多様な文化を形成している。それゆえ、そのような多様な文化を、普遍的な環境倫理とどう折り合わせていくのかが課題となっているとも言える。その課題への取り組みとしては、普遍的倫理に、公正さを取り込むことによって、その問題点を回避するやりかたもあるし、そういう意味でも、環境的公正という論点は現在重要な論点として議論すべきであると思われる²¹⁾。

しかし、本稿では、この課題に対して別の視点から取り組んできた。それは、普遍的な徳目としての環境倫理を排して、多様な文化をもったそれぞれの地域の社会のあり方から、ローカルな環境倫理のあり方を、その社会における、社会的・経済的リンクと、文化的・宗教的リンクのネットワークの全体の中で模索し、そのネットワークのシステムとしての普遍的な倫理を確立しようというあり方であった。

例えば、森林の保護ということを考えた時に、その森林を、より大きな公の機関、例えば国家が、ある普遍的な環境倫理のあり方から保護していくというやり方が今まで提唱されてきた。しかし、白神山地の入山禁止問題で、林野庁が一方的に入山禁止をして、地元の環境保護団体から異論が出されるように、地域の人たちの生活との関係で、トラブルは発生しがちである²²⁾。むしろ、明治以前からあった、地域での入会地利用に見られるような、よりローカルな観点からの環境保護のあり方を模索していくのも重要であると思われる。

もちろん、地域共同体が明治以降、特に高度成長期以降に大幅に変化を余儀なくされた結果、地域がそのようなローカルな観点からの環境保護を行っていくのはすこぶる大変なことである。事実、リゾート開発などの環境破壊を伴う地域開発は、いつも地域の利権の名目に行われている。そういうものに対して、国家的規制をしていくべきだという考えが出てくるのも当然だとも言える。

しかし、だからこそ、旧来の地域共同体が変貌を遂げた現在、人間と自然との関係の中で、どのようなローカルな環境倫理を作り上げていくのかが重要な課題なのである。地域で生業をたて、生活をしている人たちを無視して、普遍的環境倫理を押しつけることは、問題が多だけでなく、実質的な効果が乏しいであろう。

そうした問題の時にこそ、本稿で論じてきた社会的リンク論の視点からの、さまざまなリンクのネットワークのシステムのあり方に関する環境倫理のあり方が、求められているし、またその中で有効性を持つと考えられる。つまり、ある地域での社会的・経済的リンクと文化的・宗教的リンクの絡みの中で、地域のために、また子孫のためにサステナブルな利用をし、森林を守っていくとするありようを、地域の人たちがそこに想定し、それをローカルな環境倫理として確立していくことこそが求められているのである。

実例として、日本の国内の事例を例にとって記述したが、国内における地域の問題は、国際社会における、南北問題と同型的に捉えられると思われる。熱帯林の破壊が地球規模で問題になっても、それを普遍的な環境倫理でとらえるのではなく、その第3世界の当該地域で生業を営み、生活をしている人たちが、近代化の流れの中で、今までの社会的・経済的リンクと文化的・宗教的リンクは切断されてきているとしても、それを全体的な観点からいかにして紡いでつながりをつけていくのかということが、地域の生活や文化を守るだけでなく、熱帯林も守ることになるのである。

生物多様性ということが言われて久しいが、この生物多様性の問題を、単に生態学的な視点だけから捉えるのは非常に浅薄であると思われる。さまざまな地域での生物多様性は、そこで暮らして生業をたてて生活をしている人たちの文化の中にも存在している。そういう文化の多様性を守ることが、結果として生物多様性をも守るという視点が必要である²³⁾。そして、その問題の分析にも、本稿で論じてきた社会的リンク論は、意味ある形で貢献できると思われる。

付記及び謝辞

本稿の構想の中心的部分は、もともと重点領域研究「文明と環境」（平成3～5年）の公募班「環境倫理学思想の歴史的背景に関する科学史的研究」において研究され、その「平成5年度報告集」『文明と環境』No.12（1994年4月号）の中で、研究成果の一部として報告されたものである。その後、日文研の共同研究会で研究をすすめ、議論を深めた成果として、ここに発表する次第である。ここで展開した構想の多くは、今回の日文研の共同研究会だけでなく、その前の重点領域研究「文明と環境」における、環境倫理研究会をはじめとするさまざまな合同研究会での議論に依っている。また、NIFTY-Serveの環境HPのメンバーの人たちとの突っ込んだ議論にも助けられている。この場を借りて関係諸氏に感謝いたします。

註

- 1) 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』（丸善、1991）。特に第一章。
- 2) その簡単な概観については、拙稿「環境学の系譜」『環境学がわかる』（朝日新聞社、1994）、111～120頁を参照。
- 3) 例えば典型的なものとして、Singer, Peter, *Animal Liberation*, AVON Books, 1975, Rev. ed., 1990. 邦訳、ピーター・シンガー（戸田清訳）『動物の解放』（技術と人間、1988）。
- 4) その1つの例として、Hargrove, Eugene, *Foundations of Environmental Ethics*, Prentice-Hall, 1989. を挙げておく。
- 5) 拙稿「自然保護思想の成立」『環境思想と環境教育』（朝倉書店、近刊）。
- 6) Guha, R., "Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Clitique", *Environmental Ethics*, 12 (1989) pp. 71.
- 7) Callicott, J. B., "The Wilderness Idea Revised: The Sustainable Development Alternative", *The Environmental Professional*, 13 (1991), 236-42, 245. また、Rolston Holmes III, "The Wilderness Idea Reaffirmed", *The Environmental Professional*, 13 (1992), 370-377.
- 8) ただし、農業という生業のあり方も、そう単純ではないようにも思われる。例えば、他の生業活動にもまして高度な単一化（特化）を志向したと言われている（安室知「水田で行われる畑作——水田二毛作と畦畔栽培」『信濃』43巻（1991）1～26頁、1頁。）稲作においてさえ、確かに、一

定の耕地面積の中にイネという単一の作物だけを植えているとしても、水田二毛作とか畦畔栽培という形で畑作をその中に取り込んだり、水田養魚のような形で漁撈をも内部化していることは、安室によって報告されており（上記の他に、「存在感なき生業研究のこれから——方法としての複合生業論」『日本民俗学』190巻（1992）38～55頁。など）、通時的には、水田も、複合的な生態学的なシステムとして存在していることは言えると思われる。ただし、近年においては、そのような稲作以外の生業活動が衰退しており、その意味ではますます単一化の方向に向かっているようである。

- 9) 篠原徹は「聞き書きのなかの自然」（『日本民俗学』190巻（1992）、27～37頁）というレビュー論文で自然の民俗に関する研究を、方法のレベルと解釈のレベルから六つのカテゴリーに分けて概観しているが、その中かなりの研究の蓄積を見ることが出来る。また、同じ篠原徹の、「一本釣漁師の生態」（『季刊人類学』17巻（1986）89～142頁。）は漁業日誌を分析する中から、漁師の自然に対する知識と具体的な漁労活動との関係が詳細に探究され論じられている。
 - 10) 代表的なものとして、環境民俗学を構想している野本寛一の『熊野山海民俗考』（人文書院、1990）、『共生のフォークロア——民俗の環境思想』（青土社、1994）がある。
 - 11) 拙稿「自然保護思想の成立」『環境思想と環境教育』（朝倉書店、近刊）。
 - 12) 「生活者にとっての森、観察者にとっての森林」という言葉遣いを田中耕司はおこなっているが、その二つの対立させた用語法は、ここで展開している考え方に深い関係がある。その「生活者にとっての森」という概念は、資源の対象として利用されるべき森林（資源としての森林）とか、観察者にとって保護されるべき本質的価値を持った森林の概念（観察者にとっての森林）よりもより広い概念を示しており、そこには人間と自然の深いかかわりあいをもった関係性に注目した概念であると言える。例えば田中耕司「森と野の狭間——東南アジアの熱帯雨林から——」梅原猛・安田喜憲（編）『森の文明・循環の思想』（講談社、1993）、98～124頁を参照。
 - 13) 中岡哲郎「技術史の観点から見た日本の経験」『近代日本の技術と技術政策』（国際連合大学、1986）、3～106頁。
 - 14) サラワクの先住民族と熱帯林の問題に関しては、竹内直一（編）『熱帯雨林とサラワク先住民族——人権とエコロジーを守るたたかい』（明石書店、1993）がある。また、プナン族の生活については、井上真「熱帯林に生活する人々」小林繁男（編）『沈黙する熱帯林——現地からの報告』（築地書館、1992）68～95頁、に書かれている。
 - 15) 中岡哲郎「技術史の観点から見た日本の経験」。特に、35～41頁。
 - 16) 中岡哲郎「技術史の観点から見た日本の経験」、39頁。
 - 17) 鳥山敏子『いのちに触れる——生と性と死の授業』（太郎次郎社、1985）、特に、8～65頁。
 - 18) エビの問題に関しては、村井吉敬『エビと日本人』（岩波新書、1988）、村井吉敬・鶴見良行（編著）『エビの向こうにアジアが見える』（学陽書房、1992）を参照。
 - 19) その意識を「遠く」している問題に関しては、後述する科学技術の性格という問題の他に、「流通」の問題が重要な問題としてある。ローカルな閉じた社会の中での人間と自然との関係を考えた時に、ある程度安定した、環境適合的な関係を維持していくことは容易に想定できるが、そこに外の社会との流通の問題が入ることによって途端に自然収奪的な関係に移行することは広範に存在しているように思われる。その意味で、「流通」の環境倫理ということを考えていくことは今後の課題である。
- また、同種の経済的な問題を付け加えれば、「分配」の問題は、環境倫理において重要な要素になりうる。前近代社会において、特定の共同体の構成員が特に環境保全的な行為をしなくても、結果として環境保全的な形のあり方が実現していることは多くあるが、その場合に概ね、その共同体社会における分配の平等性の保証の問題が必ず付随している。例えば、捕鯨における鯨肉の非商業的分配の問題はその観点から重要である。秋道智彌『クジラとヒトの民族誌』（東京大学出版会、1994）、特に110頁。
- 20) この「インタラクティブなタブー」という用語は、木元俊宏氏と議論する中で、氏の方から出されたものである。また、「魂」や「矜持」の概念の重要性に関しても同様である。

- 21) 例えば、戸田清『環境的公正を求めて——環境破壊の構造とエリート主義』（新曜社、1994）はそうした試みとして捉えられる。
- 22) 例えば「本音をお願いします 白神山地の入山禁止」『朝日新聞』1994年9月13日（火）など。
- 23) ヴァンダナ・シヴァは、そのような観点から、生物多様性の問題を論じている。Shiva, Vandana, *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*, Zed Books and Third World Network, 1993.